

## Mission possible? Der Glaube an die Macht des 'besseren Menschen': Strategien der religiösen Optimierung und Normierung

Arnold, Maik

Veröffentlichungsversion / Published Version  
Sammelwerksbeitrag / collection article

### Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Arnold, M. (2012). Mission possible? Der Glaube an die Macht des 'besseren Menschen': Strategien der religiösen Optimierung und Normierung. In A. Sieben, K. Sabisch-Fechtelpeter, & J. Straub (Hrsg.), *Menschen besser machen: Die hellen und dunklen Seiten humanwissenschaftlicher Optimierungsprogramme* (S. 329-350). Bielefeld: transcript Verl. <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-342115>

### Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer Deposit-Lizenz (Keine Weiterverbreitung - keine Bearbeitung) zur Verfügung gestellt. Gewährt wird ein nicht exklusives, nicht übertragbares, persönliches und beschränktes Recht auf Nutzung dieses Dokuments. Dieses Dokument ist ausschließlich für den persönlichen, nicht-kommerziellen Gebrauch bestimmt. Auf sämtlichen Kopien dieses Dokuments müssen alle Urheberrechtshinweise und sonstigen Hinweise auf gesetzlichen Schutz beibehalten werden. Sie dürfen dieses Dokument nicht in irgendeiner Weise abändern, noch dürfen Sie dieses Dokument für öffentliche oder kommerzielle Zwecke vervielfältigen, öffentlich ausstellen, aufführen, vertreiben oder anderweitig nutzen.

Mit der Verwendung dieses Dokuments erkennen Sie die Nutzungsbedingungen an.

### Terms of use:

This document is made available under Deposit Licence (No Redistribution - no modifications). We grant a non-exclusive, non-transferable, individual and limited right to using this document. This document is solely intended for your personal, non-commercial use. All of the copies of this documents must retain all copyright information and other information regarding legal protection. You are not allowed to alter this document in any way, to copy it for public or commercial purposes, to exhibit the document in public, to perform, distribute or otherwise use the document in public.

By using this particular document, you accept the above-stated conditions of use.

Arnold, M. (2012). Mission possible? Der Glaube an die Macht des 'besseren Menschen': Strategien der religiösen Optimierung und Normierung. In A. Sieben, K. Sabisch-Fechtelpeter K., & J. Straub (Eds.), Menschen besser machen: Die hellen und dunklen Seiten humanwissenschaftlicher Optimierungsprogramme (S. 329-350). Bielefeld: transcript.

Bei diesem Dokument handelt es sich um eine Kopie des gedruckten Beitrags im o.g. Sammelband. Das Dokument unterliegt dem Copyright der Verfasser. Eine elektronische Veröffentlichung erfolgt aufgrund schriftlicher Genehmigung durch den Transcript Verlag.

## **Mission possible? Der Glaube an die Macht des ,besseren Menschen‘**

Strategien der religiösen Optimierung und Normierung

---

MAIK ARNOLD

### **EINLEITUNG: DER WELTBILDKONSTITUTIVE UND HANDLUNGSLEITENDE CHARAKTER VON ÜBERZEUGUNGEN**

Über die Bestimmung und das Wesen des Menschseins gibt es bekanntlich unterschiedliche Ansichten und Vorstellungen. Dies gilt insbesondere für dessen religiöse, spirituelle und weltanschauliche Standortbestimmung. In jedem Fall handelt es sich um einen Akt der Selbstdeutung, wenn der Mensch nach sich selbst und seiner Kreatürlichkeit fragt, sein Verhältnis zur ihn umgebenden Umwelt, zu anderen Lebewesen und zu imaginierten höheren und transzendenten Wesen und Mächten zu klären versucht. Bei der qualitativen Bestimmung von wesentlichen Eigenschaften der *conditio humana* werden im Allgemeinen stets zwei Aspekte voneinander unterschieden: Einerseits wird nach den *empirisch-humanwissenschaftlich* erfassbaren Gehalten des Menschseins und nach seinem *Ist-Zustand* gefragt. Dabei steht meist nicht nur die evolutionäre, biologische, humangenetische, physiologische, entwicklungs- und kognitionspsychologische Erforschung seiner leiblichen und seelischen Existenz (Gregersen 2002: 1046ff.), sondern auch die soziale und kulturelle Bedingtheit seines Handelns, Denkens, Fühlens und Urteilens im Vordergrund. Andererseits wird mit dem menschlichen Sein und seiner Existenz stets auch ein ‚Sinn‘ ver-

bunden. Eine *Normierung* erfährt der Mensch immer dann, wenn er feststellen will, was er war, ist und werden *soll* (zur kritischen Würdigung der Normativitätsfrage im Identitätsdiskurs vgl. z.B. Straub 2004: 281f.). Wie Bohlken und Thies (2010: 2f.) betonen, kann eine Differenzierung zwischen empirisch-beobachtbarer und normativ-ontologischer menschlicher Existenz letztlich nur durch eine integrative Anthropologie überwunden werden, die in der Lage ist, Erfahrungshorizonte und Wissensbestände verschiedenster wissenschaftlicher Disziplinen in systematischer Absicht zusammenzuführen: Letztlich bedürfen empirische Erkenntnisse stets auch einer Deutung und Interpretation, wobei sowohl analytisch-konstruktive als auch synthetische Urteile gefällt und miteinander verknüpft werden müssen (ibid.). Es gibt nur wenige anthropologische Ansätze, die diesem Anspruch tatsächlich gerecht zu werden versuchen. Beispielsweise wird in der von Joest (1996) entworfenen philosophisch-theologischen Anthropologie nicht zuerst nach dem Menschen selbst, sondern seiner Beziehung zu Gott gefragt, wohl wissend, dass sowohl das von „Gott beschlossene Urteil über den Menschen“ als auch die menschliche „Selbstbefreiung aus der Bindung an Gott“ sozialempirische und auch ethisch-moralische Implikationen besitzt (Joest 1996: 345f.). Empirische und normative Einsichten in die Natur des Menschen bedingen sich wechselseitig und können nicht völlig voneinander getrennt werden. Sie sind untrennbar miteinander verbunden und wirken gewissermaßen ‚ineinander hinein‘: Sozialtheoretische und empirische Fragestellungen können ein bestimmtes Menschenbild voraussetzen, wie auch normative und valorative Ideen des Menschseins nicht ohne empirische Erkenntnisse raum- und zeitlos formuliert werden können. Die Relation beider Ebenen der anthropozentrischen Rückfrage an das Menschsein und seiner Selbstdeutungen offenbart geradezu den widersprüchlichen, ambivalenten und ‚wahrhaften‘ Charakter der menschlichen ‚Natur‘ und damit verbundener Menschen- und Weltbilder.

In dieses Spannungsfeld ist auch der im Folgenden untersuchte weltbildkonstitutive, evaluative und handlungsleitende Charakter jener Überzeugungen und Glaubensvorstellungen, welche allgemein auf eine Optimierung und Normierung von Anderen und Fremden sowie der Handelnden selbst ausgerichtet sind, eingebettet. Die begrifflichen, sprach- und alltagspraktischen Bedeutungen und der spezifische Charakter von Überzeugungen können an Attributen festgemacht werden, die zwischen einem ‚Glauben-an‘ und einem ‚Wissen-dass‘ changieren

können, wie z.B. „Gewissheit, Fundamentalität, Subjektskonstitution, Weltbildkonstitution, Versprechens- und Prognosecharakter, Evaluation und Handlungsleitung“ (Schärfl 2003: 29; Hervorhebung im Original). Überzeugungen lassen sich auf zwei Grundtypen zurückführen:

„Zum einen solche Überzeugungen, die normalerweise jeder Zweifelsmöglichkeit entzogen sind und all unseren Herangehensweisen an die Welt zugrunde liegen. Zum anderen Überzeugungen, die wir uns auf der Grundlage von Gründen bilden und die durch Angabe guter Gegengründe geändert werden können.“ (Stosch 2003: 111f.)

Während dem zweiten Typus empirisch fassbare, kognitiv strukturierte Zusammenhänge zugrunde liegen, die reversibel, annullierbar und falsifizierbar sind, handelt es sich bei ersterem Typus eher um unbezweifelbare, gewöhnlich unhinterfragte, weltbildkonstitutive Überzeugungen, auf denen unsere normativen und valorativen Weltdeutungen und Weltanschauungen beruhen und durch die der Mensch überhaupt erst in der Lage ist, sich sprachlich präzise artikulieren und damit verbundene Erfahrungen machen zu können (ibid.).

Der Begriff ‚Optimierung des Humanen‘ findet hier seine Verwendung, wenn er das Handeln von MissionarInnen auf Grundlage christlicher Überzeugungen und Orientierungen beschreibt, das „intentional, ziel- und zweckgerichtet“ (Straub 1999: 101ff.) ist und auf eine Verbesserung und Vervollkommen des Menschen zielt, um die Komplexität, Fragilität und Kontingenz des eigenen Seins zu bewältigen, eine eigene Identität gegenüber den anderen Fremden auszubilden und das eigene Selbst den wechselhaften Bedingungen, Anforderungen, psychosozialen Belastungen und Herausforderungen über Zeit und Raum hinweg situationsflexibel anzupassen. In der Handlungstypologie von Habermas (1981) wird das „zweckrationale Handeln“ (Weber 1965: 1) in ein „teleologisches“ Handlungsschema eingeordnet, wenn vom Handelnden unter Einsatz von „erfolgsversprechenden Mitteln“ bewusst ein bestimmter Zweck verwirklicht und/oder „erwünschter Zustand“ erreicht werden soll und der Handelnde sich zur Realisierung seiner Ziele auf eine „Entscheidung zwischen Handlungsalternativen“ stützt (Habermas 1981: 126; Hervorhebung im Original) Oft entspringt das zweck- und zielgerichtete Handeln aber taktischen Effizienzüberlegungen. Dann wird das

„teleologische [...] zum *strategischen* Handlungsmodell erweitert, wenn in das Erfolgskalkül des Handelnden die Erwartung von Entscheidungen mindestens eines weiteren zielgerichtet handelnden Aktors eingehen kann. Dieses Handlungsmodell wird oft utilitaristisch gedeutet; dann wird unterstellt, daß der Akteur Mittel und Zwecke unter Gesichtspunkten der Maximierung von Nutzen bzw. Nutzenerwartungen wählt und kalkuliert“ (Habermas 1981: 127).

Im Sinne dieser intentionalistischen Theorie des Verhaltens ist nicht nur das ziel- und zweckorientierte Handeln des Einzelnen selbst, sondern allgemein interpersonale Kommunikation und Interaktion als ein zielgerichteter, strategischer Austausch mit den Anderen zu verstehen (Abels 2009: 182). Dieser Handlungstyp besitzt noch weitere Merkmale (Schimank 2010: 38f.): Er muss sich zunächst nicht immer auf andere Personen beziehen. Strategisches Handeln kann also entweder selbstbezüglich (Selbstoptimierung) oder aber auf andere Akteure gerichtet sein (Fremdoptimierung). Im letzten Fall geschieht es in der Absicht, die AdressatInnen des eigenen Handelns zu bestimmten Aktivitäten anzuregen oder bei laufenden Aktivitäten zu beeinflussen („Gerichtetheit“). Der subjektive Handlungssinn bzw. eigene Handlungsentwürfe beinhalten stets auch einen Bezug zum Verhalten anderer („Bezogenheit“). Von einer Optimierung oder Normierung wird hier gesprochen, wenn es sich um Strategien der *gerichteten* Veränderung anderer und der absichtsvollen Transformation ihrer personalen Identitäten bzw. Selbstbilder handelt.

Vor diesem Hintergrund wenden sich die nachfolgenden Überlegungen der Frage zu, welche (kultur- und sozial-)psychologischen Bedeutungen religiösen und weltanschaulichen Überzeugungen und Handlungsorientierungen im Rahmen von religiösen Optimierungen zukommen. Da dies nur selektiv und eklektisch geschehen kann, werden vier Aspekte fokussiert: *Zunächst* steht die Idee vom ‚besseren Menschen‘ im Vordergrund: Dem Menschenbild der christlichen Traditionen wird dabei eine besondere Bedeutung zugesprochen, weil dieses wesentliche Bedingungen und unabdingbare Merkmale für das Verständnis der strategisch ausgerichteten, persuasiv-kommunikativen Handlungspraxis im Rahmen religiöser Mission liefert und eine handlungstheoretische Einbettung des Begriffs der Optimierung ermöglicht.

Die *anschließende* Erörterung eines *spezifischen* Typs der ‚Optimierung des Humanen‘, welcher auf eine religiös motivierte Veränderung und Vervollkommnung der Anderen, z.T. auch der Handelnden

selbst, ausgerichtet ist, wird sich in erster Linie mit dem bereits anderenorts empirisch untersuchten missionarischen Handeln von deutschen ProtestantInnen beschäftigen (Arnold 2010). Dabei stellt sich heraus, dass dieser spezifische Modus des Handelns aufgrund von christlichen Überzeugungen, Werthaltungen und Handlungsorientierungen auf einen *allgemeinen*, sozialtheoretisch bzw. anthropologisch bedeutsamen Aspekt menschlicher Existenz hinweist: Die MissionarInnen demonstrieren eindrucklich, dass ein auf die Optimierung, Veränderung und Vereinnahmung von Anderen und Fremden gerichtetes Handeln nicht ohne eine Verinnerlichung, Imagination von und Sehnsucht nach einem Bild des ‚besseren Menschen‘ auskommt. Im Zuge der Verwirklichung dieser Idee der Verbesserung im Zeichen der Vervollkommenheit kommen verschiedene Strategien zur Optimierung von als veränderungs- und optimierungsbedürftig anerkannten kulturellen Lebens- und Handlungsformen zum Einsatz. Wie *abschließend* gezeigt wird, stellen Strategien religiöser Optimierung in der Mission letztlich einerseits einen ‚Möglichkeitsraum‘ (Matthes 1993) und andererseits eine empirische Konkretisierung bzw. Variante des ‚Prototyps‘ (Saler 1993) einer Optimierung des Humanen dar.

### **DER GLAUBE AN DEN ‚BESSEREN MENSCHEN‘: KONTUREN EINER KULTURELLEN LEBENSFORM ZUR REALISIERUNG EINES CHRISTLICH- MISSIONARISCHEN MENSCHEN- UND WELTBILDS**

Die Beantwortung der Fragen, warum und wie Menschen einander von ihren jeweiligen Einsichten von einem sinnvollen, glücklichen und erfüllten Leben zu überzeugen trachten, hängt unmittelbar mit den zugrunde gelegten ‚Menschenbildern‘ zusammen, die Ergebnis des *Suchens* und *Findens* von universalisierbaren Modellen zur Beschreibung, Deutung und Erklärung menschlicher Existenz sind. Es gibt bekanntlich eine ganze Reihe von Menschenbildern, die ein vollkommenes oder um Vervollkommenheit bemühtes Wesen zu zeichnen versuchen. Unter *Menschenbildern* wird eine Vielzahl von kulturspezifischen, normativen Modellen oder Vorstellungen über das Wesen des Menschen und seine Existenz zusammengefasst, welche das soziale Zusammenleben maßgeblich strukturieren, (meist) in einem Spannungsverhältnis zur empirisch erfassbaren Umwelt stehen und eine ge-

wisse ‚Passung‘ und Gültigkeit über Raum und Zeit, soziale Rollen und Kontexte sowie kulturelle Grenzen hinweg beanspruchen (Gladigow 2005). Menschenbilder werden als soziale Konstruktionsleistungen aufgefasst, die sowohl kulturspezifisch geprägt sind, wie z.B. durch kollektiv geteilte Kategorisierungen und Wert- und Moralvorstellungen, als auch individual-biographische Züge aufzeigen können. Trotz ihres weitgehend impliziten Charakters und ihrer mitunter logischen Inkonsistenz sind Menschenbilder sinn- und ordnungsstiftend sowie handlungsleitend (Oerter 2007: 495). Sie stellen eine grundlegende Voraussetzung für die Konstitution, Entwicklung, Transformation und Abgrenzung von Identitäten dar. Sie haben maßgeblichen Einfluss auf Alltags- und subjektive Theorien von Individuen und prägen deren Handeln, Denken und Fühlen. Wie angedeutet ist das, was für die qualitative Bestimmung von Aspekten der *conditio humana* jeweils als selbstverständlich angenommen wird, variabel, bedarf entsprechender Anpassungen und ist sowohl in kulturhistorischer als auch kulturpsychologischer Hinsicht stets dynamisch, revidierbar und wandelbar (Gladigow 2005). Menschenbilder besitzen in kultur- und sozialpsychologischer Hinsicht oft ganz verschiedene Merkmale, die einen weitreichenden Einfluss auf die menschliche Wissensproduktion und Lebenspraxis haben (Oerter 2007: 522f.):

- Menschenbilder stellen kommunikativ vermittelte Abstraktionsleistungen dar, die von Laien oder Wissenschaftlern (z.B. Antecedensbedingungen wissenschaftlicher Untersuchungen) entworfen werden und stets Interpretiertes und Interpretierbares darstellen;
- in Menschenbildern kann der Mensch sich z.B. als autonom oder heteronom, independent oder interdependent handelndes Subjekt entwerfen (vgl. Markus/Kitayama 1991; Straub/Chakkarath, 2010);
- in der geistigen und ästhetischen Auseinandersetzung mit dem Menschsein wie z.B. in der Kunst, Literatur, Musik und Religion werden vorhandene Menschenbilder aufgegriffen und/oder neue Kompositionen entworfen;
- mit der Bildung und Verwendung von spezifischen Menschenbildern verbinden sich Legitimations- und Geltungsansprüche (z.B. zur Rechtfertigung von religiösen Lebensweisen und Handlungsüberzeugungen sowie politischen Entscheidungen).

Menschenbilder erlauben verschiedene Binnendifferenzierungen, partielle Anpassungen und Relativierungen aufgrund unterschiedlicher Lebensformen und Lebensweisen in einer Gesellschaft („zentrifugale Dynamik“); außerdem besitzen sie „system(re)integrierende“ Funktionen (z.B. Konsensbildung, Lebensentwürfe) bzw. können sie Orientierungskonflikte überhaupt erst verursachen (Gladigow 2005: 74f.). Mit der Konstitution, Entwicklung und Transformation von Menschenbildern verbindet sich schließlich ein grundsätzliches Problem aller „Lebenswahlen“ (Gladigow 2005: 80): Aufgrund seiner Fähigkeit zur Selbstreflexion und ‚Selbsttranszendenz‘ (Joas 2004) ist der Mensch in der Lage, sich mit seinem Wesen und seiner Kreatürlichkeit auseinanderzusetzen, verschiedene Formen der Lebensführung zu denken und – jedenfalls in einem gewissen Maß – auch spezifische kulturelle Lebensformen und Lebensweisen zu wählen oder abzulehnen. Selbstverständlich wächst jeder Mensch zunächst in eine sozio-kulturelle Lebensform hinein, die er nicht selbst gewählt hat. Zu dieser kontingenten Sozialisation und Enkulturation kann der oder die Heranwachsende jedoch mehr und mehr Stellung nehmen – wenngleich niemals im Ganzen. Vermeidet man rationalistische Übertreibungen, lässt sich festhalten: Ein handelndes, sich selbst als „gefährdet“ (Grünschloß 2002: 1053) wahrnehmendes Individuum kann seine vergangene, gegenwärtige oder zukünftige soziale und kulturelle Rolle und Situation transzendieren. Bedeutsame Lebensentscheidungen trifft eine Person meist in konflikthaften Situationen, in denen das Binnen- und Außenverhältnis des eigenen Selbstbilds in Frage gestellt wird (Boesch 1991). Die Wahl aus einer Vielzahl von möglichen Lebensformen ist häufig unvollkommen, partiell, vorläufig und prekär. Lebenswahlen werden aufgrund der Deutung und Interpretation der eigenen Lage und Situation sowie durch Abwägen des verfügbaren und möglichen ‚Handlungspotentials‘ (ibid.) getroffen. Manche Möglichkeiten werden ausgeschlossen, andere von vorherigen Wahlen übernommen oder durch das eigene Handeln neu erschlossen.

Die schließlich gewählte Lebensform stellt nicht zuletzt ein *realisiertes Menschenbild* dar, das in einen bestimmten sozialen, historischen und kulturellen Kontext eingeordnet ist. Sozio-kulturelle Lebensformen und Menschenbilder bedingen sich daher gegenseitig und stehen in einem dynamisch-relationalen Verhältnis. Zur Veranschaulichung dieser Relation kann auf den von Gladigow (2005: 82f.) in die Debatte eingeführten (ethnologischen) Begriff der ‚Passung‘ zurückge-



griffen werden: Im Laufe der Menschheitsgeschichte, der damit einhergehenden funktionalen Ausdifferenzierung von unterschiedlichen (Sub-)Systemen und dem ‚kulturellen Austausch‘ (Burke 2000) haben sich verschiedene Handlungsmodelle herausgebildet, die Möglichkeiten zur (Re-)Kombination von ‚alten‘ kulturkonstitutiven Elementen bekannter Traditionen und die Inkorporation bzw. Anpassung von Komponenten ‚fremder‘ Kulturen bieten. Menschenbilder unterschiedlicher kultureller und religiöser Gruppen betreffen nicht nur die Vorstellung vom Menschsein im Allgemeinen bzw. ‚an sich‘, sondern auch die ‚signifikanten Anderen‘ (Mead 1978) und die nicht der eigenen Gruppe, Gesellschaft oder Kultur Angehörigen. Einen wichtigen Aspekt der Verwirklichung und Transformation bestimmter Ideen vom Menschen in konkreten Lebensformen stellen eben weltbildkonstitutive, handlungsleitende und evaluative Überzeugungen dar, die auf verschiedene Art und Weise weitergegeben werden (z.B. Tradition, Ritual, Proselytismus).

In diesem Sinne wird auch das im Weiteren analysierte missionarische Handeln als (selbst-)gewählte kulturelle Lebensform zur Realisierung eines bestimmten *christlichen* Menschen- und Weltbildes betrachtet, mit dem spezifische Werte und Normen, Handlungsorientierungen und Glaubensvorstellungen verbunden sind, aufgrund derer die danach handelnden MissionarInnen Anders- und Nichtgläubige zu bekehren und so nach Maßgabe des ‚Eigenem‘ zu optimieren beabsichtigen. *Imaginationen* vom Menschen im Sinne des christlichen Selbstverständnisses und Weltverhältnisses orientieren sich an seiner „Geschöpflichkeit“ und „Gottesebenbildlichkeit“ sowie „Sündhaftigkeit“ und „Erlösungsbedürftigkeit“ (Mieth 2009: 205f.). Der für die christlich-theologische Anthropologie relevante Leitbegriff der ‚Gottesebenbildlichkeit‘ hat aufgrund der Vielfalt an denominationellen und konfessionellen Ausdifferenzierungen sowie der damit verbundenen Moral- und Frömmigkeitsvorstellungen unterschiedliche Ausprägungen erfahren. Auf die Frage nach dem Wesen des Menschen antworten die meisten Theologen für gewöhnlich mit einem Hinweis auf Gottes andächtiges Sinnen und seiner unmittelbaren Mitteilung an sein *alter ego*: Nur von Gott her lässt sich der (christliche) Mensch denken. Erkenntnisse über seine Gottesebenbildlichkeit sind auch solche über den Menschen.

Die *conditio humana* erfährt in der christlichen Tradition im *imago dei* eine kulturspezifische Konkretisierung anhand der zwei „Stände“

des Christenmenschen (Joest 1996: 348ff.): einerseits die substantiale bzw. ontologische Interpretation der Welt (unverwechselbare Würde des Menschen und dessen Wesensähnlichkeit mit Gott) und andererseits die relationale Beziehung des antwortenden menschlichen Verhaltens auf Gottes Aufruf (das Verhalten des Menschen zu Gott, zu anderen Menschen und zu nichtmenschlichen Kreaturen). Nach protestantischer Lehrauffassung steht dabei im ersten Fall die *Intention* des durch Gott erschaffenen und mit seiner geschöpflichen Bestimmung übereinstimmenden, gerechten Menschen (*de statu integritatis*) und zweitens der gefallene, sündige und in *Widerspruch* zu seinem Schöpferwillen lebende Mensch (*de statu corruptionis*) im Zentrum der Betrachtung (ibid.). In diesem ambivalenten Spannungsverhältnis gewinnt die abstrakte Dichotomisierung menschlicher Existenz in einen materiellen, vergänglichen Leib und eine immaterielle und unvergängliche Seele, welche die gesamte Heils- und Menschheitsgeschichte durchzieht, an Bedeutung (Mieth 2009: 250f.). Beide Eigenschaften der menschlichen Natur – sowohl seine Endlichkeit und Geschöpflichkeit als auch seine Bestimmung und Unendlichkeit – sind aneinander gebunden (Joest 1996: 352): Das Wesen des *status integritatis* besteht schließlich in der gottesebenenbildlichen Erschaffung des Menschen und der allezeit überdauernden Bestimmung und Ausrichtung des gesamten menschlichen Lebens auf die Beziehung zu Gott. Dieser Stand vereinigt verschiedene göttliche Merkmale: Gerechtigkeit, Gotteserkenntnis, Leidensfreiheit und Sündenlosigkeit sowie Einheit von menschlichem und göttlichem Willen. Im Zustand des *status corruptionis* wird der Mensch aufgrund der einmaligen Tat der Ersterschaffenen (Sündenfall) aus dem Stand der ursprünglichen Gerechtigkeit herauskatapultiert. Dieser Stand wird durch Ungehorsam und Unglaube, Fehlerhaftigkeit und Fehleranfälligkeit gegenüber der göttlichen Autorität charakterisiert. Der gescheiterte, sich in „religiöser Hinsicht als heilsbedürftig“ (Mieth 2009: 254) betrachtende und sich moralisch entwickelnde Mensch findet schließlich in der Rechtfertigung seiner Sünden eine göttliche Entsprechung, Antwort und Zuwendung. Im Laufe der Geschichte wurden unterschiedliche theologische Modelle der Rechtfertigung entwickelt, die dazu dienen, den qua Geburt zu unmoralischem Handeln neigenden Christenmenschen zu einerseits Selbstzucht und Selbstliebe sowie andererseits zu Gottgehorsam und Nächstenliebe anzuleiten und zu erziehen (z.B. Joest 1996). Selbstlosigkeit als Ziel altruistischen Handelns, Denkens, Wer-

tens und (Mit-)Fühlens stellt dabei ein zentrales Wesensmerkmal des christlichen Menschenbilds dar: In sowohl ethisch-moralischer als auch handlungspraktischer Hinsicht ist der selbstlose, uneigennützte, aufopfernde und mildtätige Dienst am Nächsten nicht nur auf *Selbst*-Veränderung der fremden Nicht- und Andersgläubigen, sondern auch auf solche im Alltag der Gläubigen gerichtet. Die Verwirklichung dieses Zieles ermöglicht dem heilsbedürftigen Menschen – neben aller Zurückstellung der eigenen Interessen und Selbstaufopferung – schließlich auch ein gottgefälliges Leben, das zur endzeitlichen Erlösung führt – ohne jedoch die eigene Sündhaftigkeit durch geeignete Taten beseitigen zu können (ibid.). Die Imagination vom (religiösen) Wesen des Menschen ist nicht allein selbstbezüglich und auf die Aufrechterhaltung der eigenen Gemeinschaft ausgerichtet, sondern wird als eine universale missionarische Aufgabe betrachtet.

## **STRATEGIEN DER RELIGIÖSEN OPTIMIERUNG IN DER CHRISTLICH-PROTESTANTISCHEN MISSION**

In diesem Sinne wird auch das missionarische Handeln von ProtestantInnen als (selbst-)gewählte kulturelle Lebensform zur Realisierung dieses spezifischen christlichen Menschen- und Weltbildes betrachtet, aufgrund dessen die danach handelnden MissionarInnen Anders- und Nichtgläubige bekehren wollen. Die im Folgenden dargestellten missionarischen Strategien der Optimierung basieren auf einer interpretativen, komparativen Analyse autobiographischer Erzählungen von deutschen ProtestantInnen unterschiedlicher Missionsgesellschaften und Denominationen, die zwischen 25 und 55 Jahre alt sind und in verschiedenen Ländern, u.a. Russland, Frankreich, Spanien, Philippinen, tätig waren (Arnold 2010). Dabei wurde der allgemeinen Frage nachgegangen, welche spezifischen Erfahrungen in missionarischer Absicht handelnde Individuen machen und wie diese Erfahrungen deren alltägliches Leben beeinflussen und ihr Selbstbild strukturieren. Im Folgenden werden, wie angekündigt, bestimmte Forschungsergebnisse ausgewählt und in aller Kürze präsentiert: Wie sich gezeigt hat, ist missionarisches Handeln in einen Prozess der Erfahrungs- und Erkenntnisbildung eingebunden, in dessen Verlauf die Akteure bemüht sind, das Denken, Handeln und Urteilen ihrer fremden Gegenüber unter Maßgabe und vor dem Hintergrund des ‚Eigenen‘ zu *optimieren*

und zu *normieren*. Die (religiöse) Identität der MissionarInnen bleibt davon nicht unberührt: neben den Fremdoptimierungen kommt es gelegentlich auch zu Selbstoptimierungen.

### **Kulturelle Anpassung durch Improvisation und Ausbildung einer komplementären Lebensform**

Die MissionarInnen berichten ausführlich von Erfahrungen und Erlebnissen, die ihnen im Hinblick auf die jeweilige kulturelle Lebensform ihrer AdressatInnen oder der Gastkultur gewisse Anpassungen und Improvisationen abverlangt haben. In einem hohen Maße versuchen sie, Rücksicht auf die lokalen Gewohnheiten und Umgangsformen zu nehmen (z.B. Verzicht auf allzu freizügige Bekleidung und den Genuss von Alkohol, Flexibilität in der Tagesplanung, Zieloffenheit in allen Lebenslagen), um vertrauensvolle und persönliche Beziehungsverhältnisse zu etablieren. Die kulturelle Anpassung wird in der Forschung als (interkultureller) transformativer Lernprozess beschrieben, in dem gewisse Einstellungen und Verhaltensweisen adaptiert und möglicherweise in das eigene Wissens-, Handlungs- und Orientierungssystem übernommen werden (vgl. z.B. Straub 2010; Taylor 1994; Thomas 2003; Weidemann 2007). Immer dann, wenn die MissionarInnen eine bestimmte Erfahrung kultureller Differenz machen, die sich nicht in ihren Erfahrungsraum und Erwartungshorizont einordnen ließ, ‚müssen‘ sie eine neue differenziertere Sichtweise entwickeln, um *handlungsfähig* zu bleiben. Mit der Entwicklung neuer Perspektiven auf das eigene Handeln geht auch eine Erweiterung des eigenen Handlungspotentials einher, das durch folgende Aspekte gekennzeichnet ist:

Die MissionarInnen sind darum bemüht, den Anderen und Fremden mit größtmöglicher Achtung und Anerkennung gegenüberzutreten. Gleichzeitig ist jedoch die Wahrung ihrer protestantischen Identität in der religiösen Mission ihr oberstes Ziel, weshalb eine vollkommene Angleichung an die Gastkultur und die Überzeugungen der Anders- und Nichtgläubigen ausgeschlossen wird. Anpassung kann im Kontext von Mission in aller Regel nur selektiv erfolgen. Es gibt bestimmte elementare Grundorientierungen des christlich-protestantischen Glaubens, die nicht einfach beiseite gewischt oder durch andere Verhaltens- und Glaubensgewissheiten ersetzt werden können. Grundlegend für missionarische Überzeugungen ist ihr ambivalenter Charakter – zwi-

schen einer weitestgehenden Anpassung einerseits sowie Selbsttreue und Selbststärkung andererseits. Im Kontext missionarischen Handelns zeigt sich deutlich, wie Strategien der Selbst- und Fremdoptimierung Hand in Hand gehen, mithin zwei Seiten einer Medaille darstellen: Gerade weil es das primäre Ziel der Mission ist, das Selbst der Anderen zu verändern und diese für den christlichen Glauben anzuwerben, sind die MissionarInnen kontinuierlich ebenso herausgefordert, sich auch um eine Stabilisierung und Stärkung des eigenen, „glaubenden Selbst“ (James 1981: 283) zu bemühen.

Im Rahmen dieser (teilweisen) Anpassung an fremdkulturelle Lebensformen wird weder das bisher selbstverständliche Eigene vollständig aufgegeben noch das ursprünglich Fremde vorbehaltlos in das eigene Wissens-, Handlungs- und Orientierungssystem übernommen. In diesem Sinne favorisieren die MissionarInnen eine ‚komplementäre und hybride Lebensform‘ (Ackermann 2004) bestehend aus Elementen verschiedener Kulturen. Diese Elemente sind miteinander verbunden, können partiell ergänzt und teilweise auch modifiziert werden, ohne dass jedoch eine schlichte Aufsummierung dieser Elemente angestrebt wird. Im Kontext religiöser Mission können sich durchaus verschiedene Intentionen kultureller Adaptionsprozesse überlagern: Während missionarisches Handeln vor allem durch die kulturelle Anpassung ‚als Strategie‘ und ‚taktische Effizienzüberlegung‘ des Handelnden gekennzeichnet ist, regen Kontakte und Begegnungen stets auf beiden Seiten des Missionsfelds zu gegenseitigen Adjustierungen im Rahmen adaptiver Lernprozesse an, die sich aus dem Interesse und der Überzeugung, etwas von den Anderen (den MissionsadressatInnen und MissionarInnen) lernen zu können und zu wollen, speisen.

### **Persuasive Kommunikation im Kontext von Mission**

Die missionarische Verständigung stellt eine Art ‚persuasive Kommunikation‘ (z.B. Cialdini 2007) unter Einsatz mäeutischer und kommunikativer Gesprächsmethoden und elaborierter Psychotechniken dar, durch die dem Glauben fern oder distanziert gegenüberstehende und nichtgläubige Andere für die religiösen Überzeugungen der MissionarInnen angeworben und langfristig gewonnen werden sollen. Die MissionarInnen sind in erster Linie daran interessiert, sich und ihren Glauben verbal und visuell präsent zu machen und ihre Missions- und Optimierungsabsicht den Anderen offenzulegen. Das zeigen Berichte

über evangelistische Aktionen, wie z.B. das Verteilen von biblischen Schriften, Traktaten und Informationen über christliche Veranstaltungen, die Durchführung von zahlreichen Großevangelisationsveranstaltungen und die Anbahnung von Kontakten während Freizeitbetätigungen. Persuasive Verkündigungsstrategien wirken auf drei verschiedenen kommunikativen Ebenen zwischen MissionarInnen und ihren AdressatInnen:

Der persuasive Charakter bzw. die Bekehrungsabsicht als Ziel des missionarischen Handelns wird *erstens* nicht immer als zentrale Strategie, primäres Ziel und direkter Weg zur Bekehrung der MissionsadressatInnen gewählt, sondern kann teilweise auch als peripherer Weg der Kommunikation angesehen werden (Petty/Cacioppo 1986). In diesem Sinne kann man von einer indirekten, stillschweigenden Optimierung der Anderen und Fremden sprechen. Auch der scheinbar noch so selbstlose Dienst am Nächsten bringt die eigenen verinnerlichten Ziele und Absichten zur Veränderung der kulturellen Lebensformen des Gegenübers nicht restlos zum Verschwinden, denn für den eigenen Glauben gewonnen werden sollen die Anderen in gewisser Weise schon. Die Bereitschaft, seinen Mitmenschen zu helfen, für sie Opfer zu erbringen, ist für die MissionarInnen zwar ein zentrales Anliegen und Ausdruck ihrer christlichen Werthaltungen. Sie wollen ihre kulturspezifisch westliche Sichtweise und ihren religiösen Glauben den Anderen nicht einfach vorgeben, sondern die AdressatInnen zur Selbsterkenntnis führen und zum Nachdenken anregen, damit diese später zum Christentum konvertieren.

Trotz all des gezollten Respekts und der Achtung des Gegenübers begegnen die MissionarInnen *zweitens* den Nicht- und Andersgläubigen also nicht ohne Vorbehalt und eigenes Interesse. Wie in anderen Berufs- und Handlungsfeldern auch erfolgt der Dienst am Nächsten weder als bloße Selbstaufopferung oder aus reinem Mitgefühl, noch als alleiniger Selbstzweck oder purer Altruismus. Vielmehr sind die missionarischen Strategien religiöser Optimierung durch einen – im christlichen Menschenbild konstitutiven – Zwiespalt zwischen Selbstlosigkeit und Bekehrungsabsicht gekennzeichnet. Die Bereitschaft, ihren Mitmenschen zu helfen, für sie Opfer zu erbringen, ist für die MissionarInnen überaus wichtig. Gleichzeitig sind sie ohne Zweifel an der zielorientierten Umgestaltung und den Veränderungen der kulturellen Lebensformen ihres jeweiligen Gegenübers in nicht unerheblichem Umfang beteiligt. Oft sind sie die entscheidende, unmittelbar

auslösende und manchmal die nachhaltig manipulierende Kraft. Selbstloses und uneigennütziges Handeln stellt nur partielle bzw. vorübergehende Lösungen für soziales Handeln dar (vgl. James 1981). Vollständige soziale Uneigennützigkeit kann es nicht geben, da dies zu einer vollständigen *Selbst*-Aufgabe und zu ‚sozialem Selbstmord‘ führen würde (vgl. Todorov 1998). Die aufopfernde Nächstenliebe gerät dort an ihre Grenzen, wo sie nicht mehr nach der selbsterkannten Hilfsbedürftigkeit der Empfangenden fragt. Eine unerwartete oder nicht gewünschte Hilfeleistung kann auch missverstanden, mitunter als eine Einschränkung der eigenen Handlungsfähigkeit und ‚Abstem-pelung zur Unmündigkeit‘ empfunden werden. Für die Interviewten stellt es keinen Widerspruch dar, dass sie sich in einem Zwiespalt zwischen der Durchsetzung ihrer Bekehrungsabsichten und der Einübung in eine durch Altruismus und durch Nächstenliebe gekennzeichnete Lebensform befinden. Sie wollen damit ihre kulturspezifisch westliche Sichtweise und ihren religiösen Glauben den Anderen nicht einfach aufzwingen, sondern die AdressatInnen anregen, eines Tages aus eigener Erkenntnis und freien Stücken zum Christentum zu konvertieren. Scheinbar belanglose, periphere und nicht in bewusster missionarischer Absicht geführte Gesprächsangebote eröffnen manchmal plötzlich neue Möglichkeiten, oder es bieten sich unversehens ‚Berührungs- und Anknüpfungspunkte‘ im alltäglichen Leben der zu Missionierenden (wie z.B. durch Etablierung individueller und persönlicher Beziehungen während verschiedener Freizeitaktivitäten). Die MissionarInnen sind auf Hörersignale und Rückmeldungen angewiesen, die eine Weitergabe oder Vertiefung der biblischen Botschaft ermöglichen.

Mission funktioniert *drittens* zum Teil aber auch so, dass man sich einfach einen kleinen Gefallen erbittet, den das Gegenüber praktisch nicht ausschlagen kann (sog. ‚Foot-in-the-door‘-Methode; vgl. Burger 1999). Der Kontakt zu den Anderen und Fremden kommt um die Adaption und Imitation bestimmter kulturspezifischer Werte und Normen, Traditionen und Regeln nicht umhin, wie z.B. bei Ritualen der Gegenseitigkeit. Mitunter können bewusste Übertretungen und Verstöße gegen gesellschaftliche Konventionen und Gepflogenheiten sowie das Ausnutzen der eigenen Position als ‚unwissender Ausländer‘ eine Veränderung der Gesprächssituation herbeiführen. Bei Verfolgung von solchen verdeckten und die Anderen möglicherweise

täuschenden Absichten stößt missionarisches Handeln an moralische Grenzen.

### **Selbst-Veränderung der Anderen durch Behauptung des Eigenen**

Trotz der verschiedenen Versuche der MissionarInnen, sich den Fremden und Anderen anzunähern, können kulturelle Differenzen weder nihilisiert noch ignoriert werden. Die kulturellen Lebensformen der Anderen und Fremden, welche die MissionarInnen zu ändern und zu korrigieren beabsichtigen, werden aus der eigenen Perspektive und Sichtweise evaluiert: Es sind die eigenen christlichen Wertüberzeugungen, moralischen Ansprüche oder Vorstellungen von einem gottgefälligen Leben, die als Grundlage für die *Selbst*-Veränderung der Anderen und Fremden herangezogen werden. Die MissionarInnen betrachten ihre eigene Kultur mitunter als die bessere, stärkere und bisweilen überlegene, und das sowohl im Hinblick auf die Gestaltung des religiösen als auch des alltäglichen Lebens. Es geht dabei nicht nur um eine Gewinnung von neuen Anhängern für die eigene Glaubensgemeinschaft, sondern auch um die ‚Vervollkommenung‘, ‚Verbesserung‘ und ‚Heilung‘ ganzer Gesellschaften oder Kulturen. Das Ringen um Anerkennung ist im Rahmen der Optimierung der Anderen stets zentral: Man ist bestrebt, die eigene Identität zu behaupten, die Existenz als MissionarIn anerkannt zu bekommen und sich den Wert des eigenen (missionarischen) Handelns kontinuierlich bestätigen zu lassen.

### **SEHNSUCHT NACH UND GLAUBE AN DIE MACHT DES ‚BESSEREN MENSCHEN‘: ANTHROPOLOGISCHE RELEVANZ EINES AUF DIE OPTIMIERUNG ZIELENDEN HANDELNS**

Allgemein kann festgestellt werden: Mission zielt auf eine Veränderung der Nicht- und Andersgläubigen. MissionarInnen gehen davon aus, dass die ihnen begegnenden Individuen irgendwie ‚falsch gepolt‘ sind oder sich nicht auf dem ‚rechten und wahren Weg‘ befinden (Straub/Arnold 2009). Deren Denken, Fühlen und Glauben erscheint ihnen als korrekturbedürftig. Mit anderen Worten: Der Glaube an den einen und wahren Gott soll gestärkt und die Gemeinschaft der Gläu-



bigen vermehrt werden. Missionarisches Handeln steht immer auch in einem ambivalenten Spannungsfeld zwischen friedlichen Zielen und dem (moralischen) Anspruch einer ‚Vervollkommnung‘ und ‚Verbesserung‘ der Anderen. Die Intentionen und Ziele missionarischen Handelns mögen als moralisch gut oder schlecht evaluiert werden; aber selbst wenn die Implikationen dieses wertgebundenen Handelns und Überzeugtseins als belanglos oder bössartig erscheinen, sollte bei der Untersuchung dieser Praxis gewissermaßen ‚wertfrei‘ auf die Erfahrungen geblickt werden, die MissionarInnen an Werte und Überzeugungen *binden*. Eine Untersuchung religiöser Strategien der Optimierung von Anderen ist *nicht* auf die damit verbundenen ethisch-moralischen, normativen und valorativen Ansprüche begrenzt.

Was uns das Beispiel interreligiöser Kommunikation im Rahmen christlicher Mission vor Augen führt, ist im Übrigen nichts Außergewöhnliches oder Unmögliches. Macht nicht das hier beschriebene missionarische Handeln auf einen allgemein bedeutsamen Aspekt interpersonaler Kommunikation aufmerksam? Ist nicht allgemein jedes intentionale, ziel- und zweckorientierte Handeln, welches auf eine strategische Veränderung und Vervollkommnung von anderen ausgerichtet ist, stets fragwürdig, in der Regel zwielichtig? Nicht immer passt der Andere und Fremde genau in das Bild, das man gern von ihm haben möchte. Der Andere kann *sein*, wie er will, er wird nie ganz genau so *sein*, wie man ihn *haben* will. Die Anderen sind gerade dazu da, um – unter Maßgabe der eigenen Absichten und Ziele – verändert und anhand eines impliziten, verinnerlichten, imaginierten und ersehnten ‚vollkommenen‘ und ‚besseren‘ Bildes vom Menschen ‚optimiert‘ zu werden. Diese Art zu fragen geht sicherlich über den spezifischen Missionskontext hinaus. Was hier eingefordert wird, ist eine verallgemeinerungsfähige anthropologische Erklärung. Vor dem Hintergrund, dass zielorientiertes, strategisches Handeln in einer kulturell differenzierten, in Fragen der Lebensführung liberalisierten, pluralisierten und individualisierten Welt nicht selten problematisch und prekär ist, zielen die folgenden Überlegungen – auf Basis der empirischen Konkretisierung im Rahmen christlicher Mission – auf eine Abstrahierung des ‚Prototyps‘ (Saler 1993) einer Optimierung des Humanen. Diese Praxis kennzeichnet ganz allgemein ein auf die Selbst- und Fremdoptimierung zielendes Handeln:

Persuasive Kommunikation zeichnet sich *erstens* insbesondere dadurch aus, die eigenen Ansprüche und Überzeugungen zu verwirk-

lichen, wobei sich die Akteure dabei verschiedener manipulativer Mittel bedienen. Menschen mögen noch so großen Respekt gegenüber dem freien Willen der Anderen haben, die Freiwilligkeit des Gewissens betonen, die Überzeugungen und Orientierungen der Anderen wertschätzen und Werte und Normen eines guten, erfüllten und glücklichen Lebens verinnerlicht haben. Im Dialog und Austausch mit den Mitmenschen kommt es dennoch oft anders. Menschen *wissen* zu einem doch beträchtlichen Teil um ihre individuellen Ansichten, Lebensgrundsätze und Orientierungen und *handeln* wissentlich danach, um den ‚ganzen‘ Menschen, den sie vor sich haben (und der auch man selbst sein kann), umzugestalten. Die (friedliche) Koexistenz und Kooperation mit den Anderen und der noch so uneigennützigste Dienst gegenüber dem Nächsten dient häufig auch deren gezielter Überzeugung und Überredung zum Zwecke ihrer Veränderung. Diese Einverleibung der fremden Anderen mit dem Ziel der Anpassung an das Eigene verträgt sich nicht immer mit den (noch so begrüßenswerten) altruistischen Motiven und der Achtung und Anerkennung fremder kultureller Lebensformen, was gemeinhin als ein Ziel ‚interkultureller Kommunikation‘ bzw. ‚interkultureller Kompetenz‘ angesehen wird (Straub 2007).

Der Anspruch einer Optimierung der Anderen trifft *zweitens* in einer durch das Gebot der Achtung, Anerkennung und Toleranz geprägten multikulturellen ‚Welt(risiko)gesellschaft‘ (Beck 2007) oft auf Kritik und Unverständnis. Wie sollte es auch anders sein? Dem Optimierungsanspruch haftet etwas an, womit man sich weder abfinden kann noch will: Dominanz, Absolutheit und eine ethnozentrische Verengung. Neben aller Selbstlosigkeit des eigenen Handelns, neben altruistischen Einstellungen und pro-sozialem Verhalten geht es auch um eine Transformation und Ausbreitung der eigenen Überzeugungen und Geltungsansprüche. Und dennoch können Optimierungsstrategien nicht einfach mit Gewalt oder Intoleranz gleichgesetzt werden, so fragwürdig und bedenkenswert diese Spannungsverhältnisse auch bleiben mögen. Das Streben nach Überzeugung und Veränderung der fremden Anderen ist stets ambivalent: Die Anderen und Fremden werden als veränderungsbedürftig betrachtet und gerade nicht so angenommen, wie sie eben sind. Strategisches, zielgerichtetes Handeln zur Optimierung und Veränderung der Anderen ist im Zentrum des skizzierten, komplexen und anspruchsvollen Spannungsfeldes angesiedelt: Eine Überzeugung von Anderen scheint aber auch unmittelbar mit dem

Willen zur ‚Selbstentfaltung und -verwirklichung‘ und zugleich mit dem Streben nach Anerkennung und Toleranz verknüpft zu sein. Intendierte Veränderungen sind immer auch eine Arbeit am eigenen Selbstbild, Fremd- und Selbstoptimierungen gehen Hand in Hand.

Ein auf die Optimierung anderer ausgerichtetes, zweckorientiertes Handeln zeitigt schließlich *drittens* gewisse Folgen für die zwischenmenschliche Verständigung, nämlich immer dann, wenn im Rahmen des absichtsvollen kommunikativen Handelns (wie z.B. im Rahmen von Missionierungs- und Persuasionsstrategien) ‚Phänomene der dritten Art‘ auftreten, die für verschiedene Formen von Kommunikation und Interaktion charakteristisch sind. Eine dialogische und kommunikative Praxis, die zielgerichtet und absichtsvoll geschieht, kann bei allen Akteuren zu nicht gewollten, aber dennoch (auch implizit) vollzogenen ‚Veränderungen‘ führen. Keiner der Beteiligten wird aus dem Gespräch so herausgehen, wie er hineingegangen ist. In der interkulturellen Hermeneutik spricht man diesbezüglich auch von Horizonterweiterungen und Selbstveränderungen auf Grundlage der Begegnung von ‚Eigenem‘ und ‚Fremden‘. Auch wenn diese Veränderungen gering ausfallen sollten, schafft der dialogisch-diskursive Austausch stets neue Verhältnisse und verändert alle Beteiligten gleichsam, die absichtsvoll und zweckorientiert handelnden Akteure selbst und die fremden AdressatInnen dieses Handelns.

## LITERATUR

- Abels, Heinz (2009): Einführung in die Soziologie. Bd. 2: Die Individuen in ihrer Gesellschaft, 4. Auflage, Wiesbaden: VS.
- Ackermann, Andreas (2004): „Das Eigene und das Fremde: Hybridität, Vielfalt und Kulturtransfer“, in: Friedrich Jaeger/Jörn Rüsen (Hg.), Handbuch der Kulturwissenschaften. Bd. 3: Themen und Tendenzen, Stuttgart/Weimar: Metzler, S. 139-154.
- Arnold, Maik (2010): Das religiöse Selbst in der Mission: Kulturpsychologische Analyse des missionarischen Handelns deutscher Protestanten, Hamburg: Verlag Dr. Kovac.
- Beck, Ulrich (2007): Weltrisikogesellschaft: Auf der Suche nach der verlorenen Sicherheit, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Boesch, Ernst E. (1991): Symbolic Action Theory and Cultural Psychology: Recent Research in Psychology, Berlin/Heidelberg/u. a.: Springer.
- Bohlken, Eike/Thies, Christian (Hg.) (2009): Handbuch Anthropologie: Der Mensch zwischen Natur, Kultur und Technik, Stuttgart/u.a.: Metzler.
- Burger, Jerry M. (1999): „The foot-in-the-door compliance procedure: A multiple-process analysis and review“, in: Personality and Social Psychology Review 3, S. 303-325.
- Burke, Peter (2000): Kultureller Austausch, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Cialdini, Robert B. (2007): Die Psychologie des Überzeugens ein Lehrbuch für alle, die ihren Mitmenschen und sich selbst auf die Schliche kommen wollen, 5., überarbeitete Auflage, Bern: Huber.
- Gladigow, Burkhard (2005): „Homines hominum causa: Kultur und Menschenbild“, in: Friedrich Jaeger/Jürgen Straub (Hg.), Was ist der Mensch, was Geschichte? Annäherungen an eine kulturwissenschaftliche Anthropologie. Jörn Rüsen zum 65. Geburtstag, Bielefeld: transcript, S. 73-88.
- Gregersen, Niels Henrik (2002): „Mensch: I. Naturwissenschaftlich und psychologisch“, in: Hans Dieter Betz/Don Browning/Bernd Janowski/Eberhard Jüngel (Hg.), Religion in Geschichte und Gegenwart, Bd. 5, 4. Auflage, Tübingen: Mohr, S. 1046-1052.
- Grünschloß, Andreas (2002): „Mensch: II. Religionswissenschaftlich“, in: Hans Dieter Betz/Don Browning/Bernd Janowski/Eberhard Jüngel (Hg.), Religion in Geschichte und Gegenwart. Bd. 5, 4. Auflage, Tübingen: Mohr, S. 1052-1054.

- Habermas, Jürgen (1981): *Theorie des kommunikativen Handelns*: Bd. 1: Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- James, William (1981): *The Principles of Psychology*. 2 Bände, Cambridge/Mass.: Harvard University Press.
- Joas, Hans (2004): *Braucht der Mensch Religion? Über Erfahrungen der Selbsttranszendenz*, Freiburg i. Br./u.a.: Herder.
- Joest, Wilfried (1996): *Dogmatik*. Bd. 2: *Der Weg Gottes mit dem Menschen*, 4. Auflage, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Markus, Hazel Rose/Kitayama, Shinobu (1991): „Culture and the Self: Implications for Cognition, Emotion and Motivation“, in: *Psychological Review* 98, S. 224-253.
- Matthes, Joachim (1993/2005): „Was ist anders an anderen Religionen? Anmerkungen zur zentristischen Organisation des religionssoziologischen Denkens“, in: Rüdiger Schloz (Hg.), *Das Eigene und das Fremde: Gesammelte Aufsätze zu Gesellschaft, Kultur und Religion*, Würzburg: Ergon, S. 223-240.
- Mead, George Herbert (1978). *Geist, Identität und Gesellschaft aus der Sicht des Sozialbehaviorismus*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp. (Original 1934, *Mind, Self, and Society*)
- Mieth, Dietmar (2009): „Theologische Anthropologie“, in: Eike Bohlken/Christian Thies (Hg.), *Handbuch Anthropologie: Der Mensch zwischen Natur, Kultur und Technik*, Stuttgart/u.a.: Metzler, S. 250-257.
- Oerter, Rolf (2007): „Menschenbilder im Kulturvergleich“, in Gisela Trommsdorff/Hans-Joachim Kornadt (Hg.), *Kulturvergleichende Psychologie*. Bd. 1: *Theorien und Methoden in der kulturvergleichenden und kulturpsychologischen Forschung* (Enzyklopädie der Psychologie: Themenbereich C ‚Theorie und Forschung‘, Serie VII), Göttingen: Hogrefe – Verlag für Psychologie, S. 487-534.
- Petty, Richard E./Cacioppo, John T. (1986): „The Elaboration Likelihood Model of Persuasion“, in: Leonard Berkowitz (Hg.), *Advances in Experimental Social Psychology*, New York: Academic Press, S. 123-204.
- Saler, Benson (1993): *Conceptualizing Religion. Immanent Anthropologists, Transcendent Natives and Unbounded Categories*, Leiden/New York/u. a.: E.J. Brill.

- Schärfl, Thomas (2003): „Was sind religiöse Überzeugungen?“, in: Hans Joas (Hg.), Was sind religiöse Überzeugungen?, Göttingen: Wallstein, S. 18-53.
- Schimank, Uwe (2010): Handeln und Struktur: Einführung in die akteurtheoretische Soziologie, München: Juventa.
- Stosch, Klaus v. (2003): „Was sind religiöse Überzeugungen?“, in: Hans Joas (Hg.), Was sind religiöse Überzeugungen?, Göttingen: Wallstein, S. 103-146.
- Straub, Jürgen (1999): Handlung, Interpretation, Kritik: Grundzüge einer textwissenschaftlichen Handlungs- und Kulturpsychologie, Berlin: de Gruyter.
- Straub, Jürgen (2004): „Identität“, in: Friedrich Jaeger/Burkhard Liebsch/Jürgen Straub/Jörn Rüsen (Hg.), Handbuch der Kulturwissenschaften. Bd. 1: Grundlagen und Schlüsselbegriffe, Stuttgart: Metzler, S. 277-303.
- Straub, Jürgen (2007): „Kompetenz“, in: Jürgen Straub/Arne Weidemann/Doris Weidemann (Hg.), Handbuch Interkulturelle Kommunikation und Kompetenz, Stuttgart: Metzler, S. 35-46.
- Straub, Jürgen (2010): „Lerntheoretische Grundlagen“, in: Arne Weidemann/Jürgen Straub/Steffi Nothnagel (Hg.), Wie lehrt man interkulturelle Kompetenz? Theorie, Methoden und Praxis in der Hochschulausbildung, Bielefeld: transcript, S. 31-98.
- Straub, Jürgen/Arnold, Maik (2009): „Acting as Missionaries: The Religious Self in Intercultural Practice – Reading Autobiographical Narratives by Young Protestants through Symbolic Action Theory and Cultural Psychology“, in: Jacob A. v. Belzen/Antoon Geels (Hg.), Autobiography and the Psychological Study of Religious Lives, Amsterdam/New York: Rodopi, S. 309-368.
- Straub, Jürgen/Chakkarath, Pradeep (2010): „Identität und andere Formen des kulturellen Selbst: Vernunft, Liebe und die Wurzeln der Identität“, in: Familiendynamik 36, 2, S. 2-11.
- Taylor, Edward W. (1994): „A Learning Model for Becoming Interculturally Competent“, in: International Journal of Intercultural Relations 18, 3, S. 389-408.
- Thomas, Alexander (2003): „Interkulturelle Kompetenz: Grundlagen, Probleme und Konzepte“, in: Erwägen, Wissen, Ethik (EWE) 14, 1, S. 137-150.

- Todorov, Tzvetan (1998): Abenteuer des Zusammenlebens: Versuch einer allgemeinen Anthropologie, Frankfurt a.M.: Fischer-Taschenbuch-Verlag.
- Weber, Max (1965): Wirtschaft und Gesellschaft: Grundriß der verstehenden Soziologie, 5. Auflage, Tübingen: Mohr.
- Weidemann, Doris (2007): „Akkulturation und interkulturelles Lernen“, in Jürgen Straub/Arne Weidemann/Doris Weidemann (Hg.), Handbuch Interkulturelle Kommunikation und Kompetenz, Stuttgart/Weimar: Metzler, S. 488-498.